

京都の祇園祭の社会学的再考（中間報告）

—リスク社会における〈祇園祭〉の文化的再生産をめぐって—

小 松 秀 雄

Summary

Sociological Reconsideration on the Gion Festival (the interim report) —the Subject of Cultural Reproduction of the Gion Festival in Risk Society—

KOMATSU Hideo

This paper is the interim report of the ongoing research “sociological study on Gion Matsuri in the modern society” which is supported by the foundation of the Ministry of Education-Science. In the first place, I intend to take up and examine some booklets of Gion Matsuri that Yasaka Shrine and the Yamaboko Rengo-kai (Foundation for Gion Festival Preservation Associations) publish every year. In 869, the first Gion Festival (Gion Matsuri) took place and this festival was called “The Gathering of Gion Spirits (Gion Goryoe)”. Gion Festival in the modern society consists of the procession of the portable shrines (the Sacred Carriages) and the grand procession of Yamaboko (the floats). In the second place, I am planning on ordering a large number of existent studies on Gion Matsuri according to the following five themes. “Yasaka Shrine and Gion Matsuri”, “Yamabokocho and Gion Matsuri”, “History of Gion-belief”, “the social and regional structure of Kyoto City”, “Public health and Prevention against the epidemic of disease and sickness”.

In the third place, I intend to reconsider the basic characteristics of Gion Matsuri in the modern society from three points of view which are called the frame of references of public health, risk society, cultural reproduction. From a beginning related to check the epidemic of disease and sickness, the Gion Festival has become an expression of the joy and fervor of the people of Japan. In modern risk society the people feel strong anxiety for their safety and are uneasy about the future. In order to prevent disease, prolong life, and promote physical and mental health, people may not only depend on the science and art of public health, but also pray to the gods and Buddhist of Gion to help them. And then the common people in Yamabokocho which have the spirit of Machishu (town people) are willing to continue to celebrate the Gion Festival.

はじめに

日本にも祭りがたくさんあるが、京都の祇園祭はいろいろな意味で数多くの日本の祭りを代表する存在であろう。祭りの実質的な実施期間（約一ヶ月間）と歴史的持続性（約千百年間余り）、担い手となる参加者と観客の数、マスコミの情報量、知名度、経済的規模などのいずれの点からみても、京都の祇園祭の右に出る祭りは他にはないように思われる。したがって、祇園祭に関連する資料と研究の量も豊富であり、今さら論文を作成しても何か目新しいことは書けそうにもないけれども、社会学のリスク社会論と文化的再生産論、およびミシェル・フーコーの知の考古学と系譜学の立場を基軸にしながら、これまでの調査研究の成果をまとめてみたい。

今回、このような形で論文を作成することになった直接のきっかけは、平成13（2001）年度から進めている、科学研究費補助金による「都市の成り立ち研究会」の調査研究活動にある。筆者は、二十年ほどいろいろな町や都市の祭礼を調査してきたり、並びに、中世と近世の京都の古文書を興味本位で読んだりしてきた事情もあり、一つの区切りのつもりで京都の祇園祭を対象に設定した。今までの祭礼とは異なり、京都の祇園祭は「てごわい対象」になるものと予想していたが、案の定、祭りの規模の大きさと多様性、ならびに、関連する資料と既存の研究文献の多さ、言い換えれば情報量の多さに圧倒されてしまいそうである。その反面では、祭りと社会と文化の基本的な仕組みに関して、参考となる資料と研究が多く、新鮮な発見も少なからずあり、中間報告の形で整理してみることにした。

1. 現代の八坂神社と山鉾連合会が語る〈祇園祭〉

社会学の立場から、現代の社会現象ないし文化現象としての祇園祭を調査研究してきたので、現代の八坂神社と山鉾連合会のパンフレットが説明したり訴えようとしたりしている〈祇園祭〉なるものを取り上げ、再検討してみよう。もちろん、八坂神社と山鉾連合会以外にも、祇園祭に関する、いろいろな団体と個人の多種多様なパンフレットやチラシがあるが、ここでは祭礼の二つの核となる団体が刊行しているものを選んでみた。最初に、八坂神社が作成し、神社の関係者だけでなく参詣者や観客に配布している「八坂神社」（A4版の色刷りのチラシ）と『祇園祭』（三十頁ほどの小冊子）から、適当な文章を引用する。

「八坂神社の祭礼—祇園祭のはじまり 疫病退散と人びとの安寧を祈る……日本を代表する祭りとして、世界的にも関心が寄せられています。古くは、祇園御霊会とよばれ、貞観十一年（八六九）に京の都をはじめ日本各地に疫病が流行したとき、「これは祇園牛頭天王の祟りである」として、平安京の広大な庭園であった神泉苑に、当時の国数一六十六か国にちなんで六十六本の鉾を立て、祇園の神を祀り、さらに神輿をも送って、災厄の除去を祈ったことには

じまります。』¹⁾

「祇園祭の特質 諸宗教融和の姿と美の競演……山鉦には、神功皇后や聖徳太子、役行者、天神さま、観音さまなどが祀られるとともに、装飾の文様には日本神話や中国の故事、儒教・仏教・道教の教えなども採り入れるなど、国際性豊かな趣向をこらした飾りつけがなされています。鉦を彩るタペストリーには、ホメロスの叙事詩『イーリアス』や、『旧約聖書』のなかのアブラハムの子・イサクの嫁選びの図をモチーフにしたものもあります。世界のあらゆる神々が、偉大なる祇園の神をたたえる姿—あらゆるものを包容し、それを一つの祭りのなかに調和させている点に、祇園祭の特質があります。』¹⁾

「……祇園祭は千百余年の伝統を有する八坂神社の祭礼です。7月1日の吉符入りから始まって、31日の疫神社夏越祓にまで各種神事・行事が繰り広げられる中で、山鉦巡行はそのハイライトで、神輿の渡御、その他各種行事もあって、1か月に及ぶ壮大な祭礼です。……山鉦は本来、疫病等の災疫をもたらす疫神（御霊）を退散させるためでしたが、神輿に祇園社の神を迎えるに先立って、都大路の清祓をしたとも申せます。……初期の祇園祭は6月7日（陰暦）の神輿迎えと14日の神送りがこの行事の眼目でありました。その名残をとどめているのが7月10日と28日の神輿洗式でありましょう。今日、山鉦をもって飾るのは各町々ですが、遠い異境の神（山鉦に飾られた神々）までが集まって祇園の神を迎えてこれを祭る形で、神人和楽の姿を現しているものとみてよいでしょう。』²⁾

引用文では、八坂神社側からみた祇園祭の基本的特徴が一般向けに、わかりやすく解説されている。祇園祭は古くは祇園御霊会と呼ばれていたとされるが、御霊会（ごりょうえ）であるから、不慮の死をとげた人の怨霊（おんりょう）＝御霊（ごりょう）が祟るという思想が背景にあり、疫病と災厄という祟りをなす御霊を慰撫し鎮送する儀礼であった。平安京では、郊外の今宮や紫野や花園の地でも御霊会が実施されたという記録が残っており、祇園も当時は御霊会を行うのにふさわしい郊外の地であった³⁾。それと同時に、祇園の神仏は疫病と災厄を退散消滅する力を持つと信じられていたのであろう。

パンフレットでは八坂神社の祭神や創建（創祀）などのテーマに関してもごく簡単に言及されているが、専門家の間でも様々な説が提唱され、議論が続いている難解な問題である。後ほど、これらの祭神と創建の難問を取り上げてみることにして、祇園祭と関連する範囲で祭神と創建にも触れておこう。八坂神社のパフレットにかぎらず、一般向けのパンフレットや情報誌では祇園祭の始まりは貞観11（869）年の御霊会として説明されているが、専門的な立場からはそう簡単に片づけられない問題が多々あるようである。『三大実録』などの史料の記録によれば、貞観年間（859～877年、清和天皇）の頃には、疫病が流行するたびに平安京の神泉苑などで御霊会が実施されたとされ、一連の御霊会の中で八坂神社（祇園天神堂、祇園感神院、祇園社）に関わりの深い貞観11年の御霊会をもって一般に祇園祭の始まりとみなされている。最初の頃の御霊会は、疫病流行に対応するために不定期に実施されていたけれども、しだいに祇園御霊会として旧暦の6月7日と14日に恒例化し、そして国家にとっても大切な年中行事とな

り官祭となっていく。それが、天禄年間（970～973年）の頃と考えられている。初期の祇園御霊会は具体的にはどんな祭礼であったのか、神輿の渡御や花笠巡行や山鉾巡行はあったのか。日本の祭礼史上、現在のような神輿という形態そのものは平安時代の後期（11～12世紀）に現れたといわれているから、祇園御霊会でも少なくとも現代のような神輿渡御ではなく、もっと規模の小さな神輿風の神具を使って神の送迎が行われたものと推測される。山鉾に関しても、早くから神輿にお供する山鉾風の賑わしの祭具はあったとはいうものの、現在の形態は室町時代（14～15世紀）以降に町衆の台頭を背景に登場した賑わしの祭具（風流）とみなされている。

疫病を退散消滅するために神仏に祈願することは、古今東西、あまねく昔から存在する方法であり、日本の奈良時代や平安時代にも官民間わず実施されていたものと推測できる。問題は、なぜ八坂の神仏（祇園の神仏）に祈願したのかである。先に述べたように、神社の創建（創祀）と密接に関連する難解な問題になるが、平安京建都以前の7世紀中頃（例えば656年）から八坂の地に住みついた帰化人たちが異国の神仏を祀ったのが、八坂神社の始まりではないかという説もある。文書史料の上では、観慶寺の祇園天神堂や祇園感神院や祇園社の名前で登場するのが、10世紀からであるといわれているから、祇園御霊会の始まりと神社の始まりが「後先が反対の不自然な関係」になるだろう。ただ、文書史料という文字記録からみた前後関係であるから、9世紀には祇園の神（天神、牛頭天王、素戔鳴尊など）が祀られ、疫病の根源であると同時に疫病を除去する強力な存在であると認識されていたのかもしれない。そこで、人々は疫病を退散させるための御霊会を神仏混合の祇園の寺社で行ったのだろう。現代の八坂神社の祭神は公式上は素戔鳴尊、櫛稲田姫命、八柱御子神という神道系の神々に一元化されており、神仏習合の形態は隠れてしまっている。明治維新の神仏分離による「切り離し」と「一元化」の国家の宗教政策のために、寺社混合の祇園社から神道の八坂神社に変わり、祭神に関しても牛頭天王を始めとする仏教的、道教的、あるいは陰陽道の神仏は排除され、祇園会（祇園御霊会）も祇園祭に名前が変更されてしまった。しかしながら、疫病と災厄の除去（消滅退散）に効力を持つ祭神である点は、しっかりと継承されており、祇園祭も基本的には祇園会（祇園御霊会）の時代と変わらぬ方式で実施されている。八坂神社と祇園界隈は、近代以前にも増して信仰と観光と芸能の強い磁力を持つ場として日本国内外の多くの人々を引きつけ、魅了しているように思われる。

さて、祇園祭のもう一つの核である山鉾連合会の側から、現代の〈祇園祭〉の姿を考えてみよう。次に引用するのは、財団法人山鉾連合会発行のチラシと京都市文化観光資源保護財団会報に掲載されている深見茂理事長の言葉である。

「祇園祭は貞観十一年（八六九）疫病の災厄除去を祈って始まって以来、発達を重ね護持伝承されて来ました。今日のような様式と組織とに祇園祭がほぼ定着したのは応仁の乱後、明応九年（一五〇〇年）にやっと祭が再興した時以来であるとされています。つまり、御神輿の純然たる御供としての山車から、曲がりなりに一步独立し、神社や幕府の援助を陰に陽に受けつつも、町衆自身がその自治組織を単位に、小型ながらほぼ現在の形を持った山鉾で街中を巡行

し始めたという意味で、今日の祇園祭の真の歴史はここに始まったと言い得ましょう。その心意気は天文二年（一五三三年）「神事之無くとも山鉾渡したし云々」との誓願にも現れております通り、神事としきたりと伝統とを尊重しつつも、常にその時代時代に町衆が抱いていた問題意識と英知をふまえて祭の活性化を図ってきた京都の市民精神の華が、祇園祭の歴史であると御理解頂きたいと思います。」⁴⁾

「ところで近年、大都会の著しい近代化は、祇園祭の山鉾建てから山鉾巡行にいたるまでの行程を恐ろしいほど複雑化してしまいました。たとえば、道路使用許可、交通規制、電線検査や信号機処理、祭期間中の駐車許可の手続き等々には、警察署、消防署をはじめ神社、各交通機関、電力会社等々と御相談して許可と協力を得なければなりません。……山のかき手、鉾の曳き手のためのアルバイトやボランティア依頼、ちまきその他各町内で配有される物品の手配、露天商の適正な営業形態の確保、宵山や巡行時の雑踏の整理、夕立時等の事故の心配、毎年二百トン近く出るゴミの処理、とりわけゴミのとり残し一掃のための宵山深夜から巡行日早朝にかけての巡回、そして、ゴミの山に対し、またトイレ不足の結果としての裏通りにおける立ち小便の洪水に対し、正義の怒りに燃える付近住民から、「もう祇園祭なんぞやめてしまえ」とばかりに殺到する苦情の対応、等々、書き立てればきりがありません。毎年、巡行直前の幾晩か、各町内の役員や山鉾連合会事務局員たちは死に物狂いの状況です。とにかく観光客、警備担当者、祭参加者、氏子や協力者すべてに事故のないことが至上命題だからです。……また巡行に遺漏なきよう、32の山鉾町それぞれの事情に応じ年間を通じて絶え間なく、新調、修理、保全等の手当ての援助を考えるのも連合会の役目であります。そのためには、文化庁、京都府、京都市わけても京都市文化観光資保護財団、神社、等と常に連携を密にして補助と指導を仰がねばなりません。また、祭を支えて下さる協賛会を始めとする社会の諸団体等との関係も大切です。……山鉾町に生まれ育ち、美への陶醉と遊戯の恍惚に酔い痴れ果てた人間が、同時に、管理と効率、利害と計算にまみれた現象を処理する組織を運営しなければならぬという、このおかしい仕組みこそ、祇園祭山鉾連合会のあるべき姿なのだ、と私は考えております。」⁵⁾

深見理事長の引用文は、祇園祭の現代的特質を読みとることができる、ならびに、強い決意と町＝共同体への情感があふれる文章である。祭礼の観光客数とマスコミの情報量の面でみれば、明らかに八坂神社の神事と神輿渡御よりは山鉾巡行の方が数倍も優っているかもしれない。祭礼を仮に神事と祭事に分ければ、一般に祭事の位相が神事に付加されると賑わいと華やかさが増し、祭礼全体の規模が拡大していくように、祇園祭の場合も疫病対策の御霊会の核となる神事に、千年余りの間に多様な賑わしと風流の装置が次々と付け加えられることによって現代の大規模で華麗な祭礼に変容してきた。その転機となったのが、応仁乱前後の町衆の山鉾の登場であろう。近世初期の「祇園祭礼図絵巻」（八坂神社所蔵）⁶⁾と18世紀中頃の『祇園会細記』⁷⁾に描かれている多数の山鉾を拝見すると、江戸時代前半には現代の山鉾の形態と巡行のやり方がほぼ出来上がったことがわかる。深見理事長が自負するように、幕府や神社の援助を

受けながらも「時代相応の問題意識と英知」を持った、あるいは「美への陶醉と遊戯の恍惚」に酔った町衆が町の自治組織に基づき、たゆまず山鉾巡行を営んできた。それは確かに京都の町衆＝市民精神（第3章で取り上げるハビトゥス *habitus*、ないしエートス *ethos*）の華であるといえる。

だが、後半の引用文で取り上げられている通り、自動車とビルと電気系の装置などによって構成された現代都市空間の内部で祇園祭を実施する際には、近代以前には想像できなかったような多くの問題が出てくる。疫病と災厄の消滅除去を祈願して始めた〈祇園会（祇園御霊会）〉が近代化のなかで〈祇園祭〉に変わるにつれ、当初の疫病が近代医学によって処置できるようになった反面、新たな近代的＝現代的都市諸問題に悩まされながら運営するジレンマに陥ってしまっている。古来の疫病（今でいうインフルエンザや伝染病など）が神仏に祈らなくとも医学の力で除去できるならば、住民にとって迷惑千万な祇園祭なんぞ「やめてしまえ」と批判されても仕方がないのだろう。筆者は、平成13から15年にかけて祭礼期間中、山鉾町を何度か回ってみたが、深見理事長が指摘する諸問題を実感することがたびたびあった。全部の山鉾が建て終わる7月14日頃からは各町内には出店や露天商がたくさん出て、人出も大変な数になり、それに比例するかのようにゴミの量も急増していく。人出が多くなれば祭りも盛り上がり、山鉾町の役員もホクホク顔になるところであるとは申せ、人出がもたらすゴミや迷惑な行為に適切に対応しなければ祭りを維持することは難しくなる。祇園祭の賑わいと華やぎが無秩序と醜さに陥らないように、昼夜を問わず監視する苦悩を背負っているのが、山鉾町の役員と八坂神社の神職を始めとする祭礼の担い手たちである。それもまた、京都の町衆と祇園社の伝統的心意気（ハビトゥス、ないしエートス）であろうか。

その心意気（ハビトゥスやエートス）のなかには、運営の経済的な問題に関連する要素も含まれている。人出とゴミと迷惑行為などに適切に対応することと同じくらい、重要な問題は、日本最大の伝統的祭礼と格づけされている祇園祭を運営するためのお金と人をいかに確保するかということである。やはり深見理事長の後半の引用文において、経済的な問題に関する気遣いが随所に読みとれる。お金については、まず祇園祭に協賛する団体からの寄付金、次に文化庁や京都市などの官公庁からの補助金、人についてはアルバイトとボランティアの制度が挙げられている。そのためには、各方面の団体と人間との間に適切な関係を保つように日頃から心がけなければならない。引用文にはないが、清々講社という名称の八坂神社の氏子組織も重要な経済的基盤であり、氏子から徴収される祭典費が祇園祭の大切な財源となる。清々講社は、明治維新の神仏分離に伴って明治5（1872）年に設立され、明治8（1875）年に公式の団体として認可されたものであり、神輿渡御と山鉾巡行の後援団体として重要な役割を担ってきた。清々講社の確立後、山鉾連合会も、近代化の歴史の過程で大正12（1923）年に誕生した団体であり、第二次大戦後になって公的な補助金制度や文化財保護法などの制定に対応する形で平成4（1992）年に財団法人に再編されている。連合会だけでなく各山鉾町でも、補助金や文化財の受け皿として保存会形式の財団法人に設立・編成替えしている。近代以前の近世においては、豊臣秀吉による「京都改造」とともに制定された寄町（よりまち）・頼町（ながえまち）制

度が祇園会の山鉾巡行と神輿渡御の経済的基盤となっていた。この制度に関しては、近世の京都所司代体制下の雑色（ぞうしき）の管掌制度と併せて、『祇園祭細見（山鉾篇）』⁸⁾や『京都町触の研究』⁸⁾、および『明倫誌（創立七十周年記念）』⁹⁾等において詳しく解説されている。寄町制度等は明治維新の国家的宗教政策によって廃止されたけれども、山鉾町の役員に聞き取り調査をすると、いまだに寄町という言葉が聞かれるし、昔の寄町だった町から山鉾町へ寄付金を送られるケースもあるという。

山鉾巡行の担い手の確保という問題は、お金の問題のようにには対応できないようである。都心部における祭礼の担い手の問題は少子高齢化社会における都市問題でもある。戦後の京都における繊維産業の後退と都市構造の変化のなかで、山鉾町は住民流出のために祭礼の担い手の確保の問題に悩まされてきたが、現代ではマンション建設に伴う新住民の流入と急増によって新たな問題が生まれている。アルバイトとボランティアの制度を適用することによって巡行の担い手を辛うじて確保できるようになっている反面では、急増するマンションの新住民を、祇園祭の町の担い手として、あるいは山鉾保存会のメンバーとして受け入れるかどうか、女性を山鉾巡行に参加させるかどうかとともに、重大な問題となってきている。町衆の自治精神や京都の市民精神といった心意気（ハビトゥスやエートス）は、女性とマンションの新住民を祇園祭の町の正式なメンバーとして受け入れるのだろうか。真価が問われるときである。

現代の祇園祭では、一般には山鉾とその巡行ばかりがクローズアップされがちであるけれども、八坂神社の中心的な神事ともいうべき神輿渡御を忘れてはならない。祭礼は神事があってこそ威厳と凝集力を保持できるものであり、神事を欠いた祭礼は今風の世俗的なイベントに変質して威厳と気高い求心力を喪失してしまう恐れがある。戒めの意味を込めて、ここで長年神輿渡御のリーダーとして貢献している、三若神輿会会長の吉川和男氏の心意気（ハビトゥスやエートス）を表す言葉を引用しておこう。

「鉾は神輿の清めなんです。本来、祭のハイライトは神輿巡行の方なんです。鉾は町衆の祭りで、神輿は八坂神社の祭神をお祀りする神社直轄の祭りなわけです。実のところ私は京都に住んでいながらも、鉾の巡行をまだ一度も見ることがないんです。早朝から弁当打ちや神輿渡御の下準備に追われ、見られないんですね。身を清めて正装に整える頃には午後三時ですから。」¹⁰⁾

現代の祭神であるスサノヲノミコト（中御座）、櫛稲田姫命（西御座）、八柱御子神（東御座）が三基の大きな神輿に分かれ、多数のかき手によって氏子地域を神幸（7月17日）し、また還幸（7月24日）する。神幸と還幸のいずれも午後5時以降、夜の11時頃にかけて行われるために、山鉾町の宵山と山鉾巡行に比べ見学する人は少ない。ただ、筆者の調査による私見ではあるが、神事としての厳粛さと迫力の点というでは素晴らしいものがあり、「神輿の神事無くしては祇園祭」は、明治時代の遷都千百年祈念祭から始まる〈時代祭〉のような今風のイベントになってしまう予感さえする。

2. 祇園祭の諸研究の整理と祇園信仰の諸問題の再考

前の1章では、現代の八坂神社と山鉾連合会のパンフレットの言説（ディスコース）を焦点にして、現代の社会文化現象としての〈祇園祭〉なるものを検証してみた。祭礼の現代的様相のあらましは把握できたので、この章では、今後の社会学的研究のために祇園祭の諸研究を整理すると同時に、それらの諸研究を参考にしながら特に祭礼の軸となる信仰と疫病対策の問題について再検討しておきたい。

（1）祇園祭の研究文献の整理

まず、本稿で参考にした、祇園祭に関する多種多様な研究文献を、「八坂神社と祇園祭」、「山鉾町と祇園祭」、「祇園信仰と歴史」、「京都の都市構造と地域社会」、「疫病の予防・対策と公衆衛生」という5つのテーマに便宜的に分けて整理しておく。あくまでも整理のための便宜的な分類であり、厳密な学問分野別の分類ではないから、いくつかのテーマに関連する文献もあるけれども、内容的にみて重点が置かれているテーマに沿って分けている。また、研究文献を中心に分類しているために、『三大実録』、『釈日本紀』、『群書類従』、『神道大系』、『京都町触集成』等の、祇園御霊会と祇園社に言及している古文書の史料集成は割愛している。18世紀終わり頃から19世紀前半にかけて塙保己一が編纂した、膨大な史料集成である『群書類従』には、『祇園社記録』、『祇園執行日記』、『二十二社註式』等の貴重な史料が収録されており、『神道大系』の「神社編十 祇園」にも牛頭天王縁起や御霊会山鉾記などの興味深い史料が編集されている。また、京都町触研究会が長年にわたって収集し解読してきた調査研究の成果である『京都町触集成』にも、近世の山鉾町と祇園会の貴重な史料が数多く掲載されているが、いずれも今後の文献研究の課題としたい。さらに、現地における聞き取り調査の際に収集した祇園祭関係の各種のパンフレットや写真集や雑誌、ならびに京都市の都市計画関係の文献やその他の統計資料の類も、本稿全体では大いに参考にしたが、ここでは取り上げていない。

ミシェル・フーコーの言説（ディスコース）論（知の考古学と系譜学）を下敷きにして、古代から現代までの祇園祭と祇園信仰の多種多様な資料を吟味していけば、新しい有意義な発見も大いに期待できるかもしれないが、かなりの時間とエネルギーを要するだろう¹¹⁾。古代（奈良時代から平安時代）、中世（鎌倉時代から室町時代）、近世（江戸時代）、近代（明治時代から第二次大戦まで）、現代（第二次大戦後）のまなざしと認識装置はそれぞれ異なるから、祇園祭と祇園信仰、ならびに京都の都市構造と地域社会に関する各時代の資料を読んでいく場合には、注意してかからなければならない。仮に最初は9世紀後半（平安時代前期）に書かれた資料であっても、14世紀中頃（室町時代前期）に編集された形で残された資料を取り扱う場合には、古代のエピステーメーと社会構造だけでなく、編集者のまなざしと認識装置、ならびに中世の社会構造を客観的に解明しながら古代の資料を解読しなければならないだろう。次に掲げる研究文献のなかにも、フーコーの知の考古学と系譜学を適用した、ないしは意識した（と考えられる）文献もある。例えば今堀太逸、山田雄司、小野芳朗、立川昭二、野村一夫、山田

慶兒・栗山茂久等の研究文献がそうではないかと考えられる。筆者も、各時代の祇園祭と祇園信仰のアルシーブ（記録の集蔵態）、ディスクール、エノンセ（言表）のあり方の違いに注意しながら、多種多様な資料を読んでいくつもりである。現代の祇園祭と祇園信仰という伝承には、千百年余りの間に幾重ものエピステーマー（アルシーブ・ディスクール・エノンセ）と社会構造が折り重ねられてきたものと推測される。知の考古学と系譜学は社会防衛、社会医学、国家の統治、狂気の排除と隔離、言説統御の三つの手続きなどの権力論的・統治性論的観点を基本にした言説論的認識論であり、いっそう効果的な社会分析の枠組みになっているが、祇園祭と祇園信仰は言説論的認識論と権力論的・統治性論的枠組みを試すべき「格好の研究標的」になるかもしれない。

【八坂神社と祇園祭】

八坂神社編『八坂神社く改訂新版』（学生社、1997年）、真弓常忠編『祇園信仰事典 神仏信仰事典シリーズ10』（戎光祥出版、平成14年）、久保田収『八坂神社の研究』（臨川書店、1990年）、真弓常忠『祇園信仰—神道信仰の多様性—』（朱鷺書房、平成12年）、米山俊直編『ドキュメント祇園祭—都市と祭と民衆と』（日本放送出版協会、昭和61年）、芳井敬郎編『祇園祭』（松籟社、1994年）、脇田晴子『中世京都と祇園祭—疫神と都市生活—』（岩波書店、1999年）、『暦神祇園暦』（八坂神社、平成15年）、瀬田勝哉『洛中洛外の群像—失われた中世京都—』（平凡社、1994年）、八坂神社社務所編『増補 八坂神社文書』（全三巻、上巻、下巻一、下巻二）（臨川書店、昭和十四年初版、平成十年復刻版）

【山鉾町と祇園祭】

『祇園会細記』（宝暦7年（1757年））、『増補祇園会細記』（藤田貞栄筆書、文化11年（1814年））、松田元『祇園祭細見（山鉾篇）』（京を語る会、昭和52年）、米山俊直『祇園祭—都市人類学ことはじめ—』（中公新書、昭和49年）、谷直樹・増井正哉編『まち祇園祭すまい 都市祭礼の現代』（思文閣出版、平成6年）、植木行宣・中田昭『カラーブックス 祇園祭』（保育社、平成8年）、祇園祭山鉾連合会編『改訂近世祇園祭山鉾巡行史』（祇園祭山鉾連合会、1974年）、祇園祭編纂委員会・祇園祭山鉾連合会『祇園祭』（筑摩書房、1976年）、吉田孝次郎監修『京都祇園祭の染織美術 山・鉾は生きた美術館』（京都書院、1998年）、函谷鉾保存会編『函谷鉾町百年史』（函谷鉾保存会、2001年）、植木行宣『山・鉾・屋台の祭り—風流の開花』（白水社、2001年）

【祇園信仰と歴史】

柴田実編『御霊信仰 民衆宗教史叢書第五巻』（雄山閣出版、昭和59年）、『国文学解釈と鑑賞 特集—古代に見る御霊と神仏習合』（第63巻3号）（至文堂、1998年）、今堀太逸『本地垂迹信仰と念仏—日本庶民仏教史の研究—』（法藏館、1999年）、八木透編『京都の夏祭り—と民俗信仰』（昭和堂、2002年）、岡田精司『京の社—神と仏の千三百年—』（塙書房、2000年）、岡田莊司『平安時代の国家と祭祀』（続群書類従完成会、1994年）、中村英重『古代祭祀論』（吉川弘文館、平成11年）、虎尾俊哉『延喜式』（吉川弘文館、1964年）、山田雄司『崇徳院怨霊の研究』（思文閣出版、2001年）、大山喬平編『日本社会の史的構造 古代・中世』（思文閣出版、1997年）、藤巻一保『安倍清明占術大全（『簠簋内伝金烏玉兔集』現代語訳総解説）』（学習研究社、2000年）、藤巻一保『安倍清明 謎の大陰陽師とその占術』（学習研究社、2000年）、村山修一『日本陰陽道史話』（平凡社、2001年）、吉野裕子『隠された神々 古代信仰と陰陽五行』（講談社、昭和50年）、吉野裕子『陰陽五行思想からみた日本の祭—伊勢神宮祭祀・大嘗祭を中心として—』（人文書院、2000年）、吉野裕子『五行循環』（人文書院、1993年）、立川昭二『病気を癒す小さな神々』（平凡社、1993年）、西尾正仁『薬師信仰—護国の仏から温泉の仏へ—』（岩田書院、2000年）、『岩波講座 日本通史 第5巻 古代4』（岩波書店、1995年）、赤坂憲雄編『方法としての境界』（新曜社、1991年）、『蘇民将来符—その信仰と伝承—』（上田市立信濃国分寺資料館、昭和64年）、末木文美士『中世の神と仏』（山川出版社、2003年）、國學院大學日本文化研究所編『神道事典』（弘文堂、平成6年）

【京都の都市構造と地域社会】

古橋信孝『平安京の都市生活と郊外』（吉川弘文館、1998年）、京都町触研究会編『京都町触の研究』（岩波書店、1996年）、秋山國三『近世京都町組発達史』（法政大学出版局、1980年）、日向進『近世京都の町・町家・町家大工』（思文閣出版、平成10年）、河内将芳『中世京都の民衆と社会』（思文閣出版、2000年）、鎌田道隆『近世京都の都市と民衆』（思文閣出版、2000年）、明田鉄男『日本花街史（POD版）』（雄山閣、平成14年）、平竹耕三『コモンズとしての地域空間 共用の住まいづくりをめざして』（コモンズ、2002年）、『史料 京都の歴史 第9巻 中京区』（平凡社、昭和60年）、『史料 京都の歴史 第12巻 下京区』（平凡社、昭和56年）、『史料 京都の歴史 第10巻 東山区』（平凡社、昭和62年）、『明倫誌（創立満七十周年記念）』（京都市明倫尋常小学校、昭和十四年）、『明倫誌第二編』（京都市立明倫小学校、昭和四十五年）、仏教大学総合研究所編『成熟都市の研究—京都のくらしと町—』（法律文化社、1998年）

【疫病の予防・対策と公衆衛生】

小林文広『近代日本と公衆衛生 都市社会史の試み』（雄山閣出版、2001年）、小野芳朗『〈清潔〉の近代「衛生唱歌」から「抗菌グッズ」へ』（講談社、1997年）、小野芳朗『水の環境史「京の名水」はなぜ失われたか』（PHP 研究所、2001年）、臼井三郎他編『最新 公衆衛生（第3版）』（講談社、2001年）、熊倉伸宏編『社会医学がわかる公衆衛生テキスト（改訂4版）』（新興医学出版社、2003年）、野村一夫他『健康ブームを読み解く』（青弓社、2003年）、立川昭二『病気の社会史 文明に探る病因』（日本放送出版協会、1971年）、山田慶児・栗山茂久共編『歴史の中の病と医学』（思文閣出版、1997年）、児玉善仁『〈病気〉の誕生—近代医療の起源—』（平凡社、1998年）、阪上孝『近代的統治の誕生—人口・世論・家族—』（岩波書店、1999年）

（2）祇園神と祇園信仰の複合性をめぐって

前の1章で指摘したように、八坂神社の創建（創祀）には万人が認める定説がないようであり、現代の八坂神社のホームページやパンフレット、また八坂神社が編集した『八坂神社』や『祇園信仰事典』、さらに前宮司の真弓常忠等の専門書を拝見しても、7世紀中頃の帰化人系の八坂造が祀っていた神仏が始まりではないかと推測されているにとどまる。文書の記録上では、10世紀になって八坂神社を指し示す名称として観慶寺、祇園天神堂、感神院、祇園社などの言葉が現れるようになり、祇園信仰の施設が確立したことがはっきりしてくる。祇園祭の始まりが9世紀後半の貞観の御霊会であるとすれば、八坂神社の創祀よりも祇園祭の始まりの方が記録上では古いことになり、いささか不自然な気がするが、文字史料を通して推測した言説上の前後関係である。いずれにせよ、筆者は宗教史や神道史や歴史の専門家ではなく、古代の古文書を解説して神社の創建（創祀）と祇園祭の始まりの問題に解答を与えるだけの力はないので、この問題に関する議論の展開は差し控えたい。

10世紀には、現代の八坂神社に対応する信仰の施設が確かに形成されていたとしても、どのような施設であって、いかなる神仏が祀られていたのか、解明すべき問題は少なくない。筆者は古文書の専門家ではないから現代の文献を手がかりにして探って行かざるを得ないが、八坂神社のホームページには「祇園神の系譜と習合」という便利な見取り図が掲載されているし、また八坂神社発行の『暦神祇園暦』と真弓常忠前宮司の講演記録「祇園神と暦神」が見取り図を丁寧に解説している。八坂神社の祭神は公式上は、明治近代の神仏分離政策のために神道系の神々に一元化されたとはいえ、日本独自の多神教的で諸宗教混交的な風土を反映するかのようになり、祇園神全体の歴史的総体は複雑な構成になっている。ホームページの見取り図は、14世

紀に編纂されたと推定されている『三国相伝陰陽管轄簠簋内伝金烏玉兎集』（いわゆる『簠簋内伝』）を元に作成したと断り書きされているので、各時代のまなざしと信仰のあり方と言語表現様式に注意しなければならない。神仏習合思想のなかでも本地垂迹と山王神道のまなざしや考え方が、鎌倉時代から室町時代にかけて民衆の間にも浸透してゆくが、その頃に祇園社の複合的な神々の構成が出来上がったのではなかろうか。『簠簋内伝』はその時代のまなざしと言説の集成を集約的に体系化して言語表現しているように思われる。

さて、『簠簋内伝』の言説を現代の八坂神社の立場から編成し直したものとみなして、参考のために見取り図を引用しながら祇園神の構成を見ていこう。まず見取り図は次のように神々の基本的構成を描いている。現代の公式的神祇構成（素戔鳴尊—櫛稲田姫命—八柱御子神）、牛頭天王信仰の構成（牛頭天王—婆利女—八王子）、陰陽道の暦神的構成（武塔天神=天道神=天刑星=商貴帝—歳徳神—八将神=八将軍）、本地仏と冥界神の構成（薬師如来=太山王=閻魔王=泰山府君=赤山大明神=地藏菩薩）。軸となる習合関係は、素戔鳴尊=牛頭天王=武塔天神=薬師如来であり、それらの神々に配偶神（櫛稲田姫命=婆利女=歳徳神）と子どもの神（八柱御子神=八王子=八将軍）の習合関係が対応する形で配置される。八坂神社の『暦神祇園暦』とホームページと宗教史の専門書等の説明によれば、牛頭天王の本地仏は地藏菩薩であり、中国の霊山の偉大な神である泰山府君（赤山大明神）の本地仏が地藏菩薩であったため、牛頭天王と泰山府君との習合関係が生まれた。また、冥界や黄泉の国に関わった荒ぶる神であるということ、並びに素戔鳴尊と泰山府君の本地仏が薬師如来であることから、素戔鳴尊と泰山府君と太山王（閻魔王）との習合関係が形づくられたという。藤沢隆子「牛頭天王像の成立と展開」において詳述されているように、牛頭天王の像の多くが、憤怒の形相をした武将や不動明王の姿で描かれているので、荒ぶる冥界の神である牛頭天王=素戔鳴尊=泰山府君=太山王（閻魔王）の習合関係が成り立ちやすい¹²⁾。してみれば、それらの荒ぶる神々は疫病と災厄の根源であると同時に、疫病と災厄を消滅させる力をも兼ね備えた存在になるのである。イメージ的にも習合関係が成り立つとはいえ、今も昔も一般民衆が神仏理論と本地垂迹思想を知り尽くした専門家であったわけではないから、見取り図の習合関係を意識的に創りあげて信仰したとは考えられない。祇園社に関わりの深い宗教の専門家たちが、平安時代から室町時代までの何百年の間に少しずつ神仏の習合関係を形づくり、民衆の間に広めていったのだろう。受け容れ側の民衆は、自分たちの生活世界や利害関係に合うように、半ば無意識的に神仏の習合関係を選んで信仰したものと想像される。

現代では、公式的神祇構成以外は公式上は分離されてしまい、隠れてしまっている。明治維新の神仏分離を廃仏毀釈という意味に解釈すると、公式の神々以外はすべて否定され排除されてしまう。もちろん、神社側でも国家の宗教政策に対応して「否応なく」神仏を分離しただけであり、長期間祀っていた牛頭天王や暦神や本地仏を名実ともに排斥したわけではない。もし、日本神話の神々以外をすべて事実上否定し排斥したとすれば、日本の宗教文化の基盤と民衆の信仰の大半を捨て去ることになり、神社は立ちゆかなくなるだろう。八坂神社も日本の宗教と信仰の奥深さをしっかりと認識しており、ホームページと『暦神祇園暦』において公式的神祇

構成の基盤についてきちんと説明し、しかも認めているように思われる。該当する文章を『暦神祇園暦』から引用しておこう。

「我が国で使用されてきた暦本には、必ずといってよいほどその年の「方位吉凶図」が載っています。……◆本暦は、そうした古くより用いられてきました暦の神々の神話や史料に基づいて作られたものです。◆皆様もご存じの通り、八坂神社の神様は素戔鳴尊・櫛稲田姫命・八柱御子神の三座の神様です。その神様を暦の神とする信仰は、古く平安時代より神仏習合の信仰として、中国の陰陽五行思想や、陰陽道とそれに基づく道教と、我が国古来の信仰の神道が結びついて生まれたものです。◆特にその史料は、『備後国風土記』逸文に記載の蘇民将来の説話や『伊呂波字類抄』の祇園の項、また陰陽道のテキストとして用いられた『簠簋内伝』など古く平安時代以来の古書にその事実が伺えます。こうした由緒史料に基づいて、素戔鳴尊は牛頭天王であり、暦のすべてを支配する神として信仰され、櫛稲田姫命は歳徳神、八柱御子神は八将神として暦の上では吉方・凶方を司る神として示されておられます。◆祇園さんに対する信仰は、今も大変強いものがありますが、このように祇園さんと暦神との関係につきましても、明治維新に際し、神仏判然令によって仏教的思想については排除せられ、暦神としての信仰が次第に隠れた存在になってしまっていたのです。◆……暦の記載事項は日々の生活や指針として一つの行動基準とみればよいのではないのでしょうか。暦の内容が吉日・吉方であるか否か、すべては八坂の大神さまが守護して下さいます。』¹³⁾

インド・中国・朝鮮・日本の神仏を習合した国際的宗教性を有する、祇園神の複雑な構成ゆえに、八坂神社（祇園社）に対する信仰には奥深さと独自の魅力が生まれ、祇園信仰が全国の民衆の間に広まっていったものと考えられる。祇園祭の魅力と奥行きも、やはり祇園神と祇園信仰の独自のあり方から生み出されるのである。

（３）祇園信仰と疫病の予防・対策の問題をめぐって

疫病（今でいうインフルエンザや伝染病など）が流行したために祇園の神に祈願して疫病を退散消滅させる平安時代初期の御霊会が祇園祭の始まりであるとみなされているから、疫病や災厄などに対する予防と対策という観点から祇園信仰と祇園祭を再検討してみよう。社会学の立場では、近代・現代社会の公衆衛生と医療、社会保障と保険、さらには防災の問題に関連するかもしれない。

インフルエンザと伝染病に対しては、現代社会ならば流行しないように医学の知識と技術を適用して予防し、万一、病気が発生した場合には薬物療法と外科的処置などにより対処し治療していく。医学的な予防と処置が不可能なケースでは、今でも神仏に祈願することはあるだろう。疫病対策の文献を読むかぎり、古代社会では近代・現代的予防と対策は欠落しており、神仏に祈願することが中心になっていたようである。古代の祭祀や儀礼を体系化した『延喜式』の諸研究¹⁴⁾を参考にすると、古代の祭祀、とりわけ国家の祭祀は社会防衛や防災や疫病対策と

いった重大な使命と役割を担っていた。国家の首都たる平安京と、そのなかでも宮殿と天皇を守ることが社会全体を防衛することになるとみなされており、そのための祭祀（儀礼）の体系が企画され実施された。代表的な祭祀が「畿内界十处疫神祭」、「京城四隅疫神祭（道饗祭）」、「宮城四隅疫神祭」の三つであり、天皇と宮殿と平安京を防衛する「目に見えない同心円の城壁」を築いて、疫病の侵入を防ごうとしたわけである。当時のまなざしと認識装置では、中国や朝鮮などの異国の神が疫病の病原、つまり疫神であり、疫神＝病原は道路を使って都と宮殿に向かって進んでくると考えられたため、国と都と宮殿の主な道路の境界で疫神＝病原の侵入を防ぎ退散させる祭りを実施した。それらはどんな祭りなのかというと、疫神社などの社を設え、牛皮・熊皮・鹿皮、あるいは米・海藻・藁などの供物を献じて、僧侶たちが般若経などの経典を読誦した。近年、疫病に関わる近代以前の信仰と祭祀の研究が進んでおり、例えば山田雄司「御霊会成立の前提条件」や今堀太逸『本地垂迹信仰と念仏』等の研究において疫病の予防と対策の祭祀の仕組みが詳細に解明されている¹⁵⁾。

祇園祭も、近代以前における疫病の予防と対策の祭祀体系という観点から捉え直すことができるだろう。その際に、注意すべき点がいくつかある。疫神祭祀と御霊会の関係、疫神と怨霊と御霊の関係、国家の祭祀と民間の祭祀、御霊信仰と祇園信仰、民衆の信仰と祭祀などの問題に注意しながら、祇園祭を再検討していく必要がある。山田雄司等の研究によると、「神が祟ることによって災厄が起こるとする思想」、「不幸な死に方をした人間の霊が怨霊になるとする思想」、「異国や異界の神が病原たる〈災気・疫気〉によって疫病や災厄をもたらすとする思想」とは必ずしも同じ思想であったわけではなく、いろいろな条件がそろった時に結びついて御霊信仰のような形態が生み出されたという¹⁶⁾。「遠方の異国の地で不幸な死に方をした人間の霊が、祟る怨霊や疫神になって異界から都に侵入することによって、疫病や災厄が起こるから、怨霊や疫神を慰撫し鎮静化するための御霊会を実施するという〈御霊信仰〉」は、奈良時代ではなく平安時代になって形成されたのではないかと考えられている。そのような御霊信仰を基盤にして都の境界（郊外）の地で御霊会がくり返し行われるようになり、そのなかから祇園御霊会も生まれ、国家にとって重要な年中行事として恒例化していく。そして、疫神とみなされた祇園の神がいろいろな神仏を習合して複合的な構成に展開していく過程で、御霊信仰から祇園信仰へ発展し、祇園御霊会も全国各地に広まっていく。祇園御霊会も国家の疫神祭祀として実施されたわけではなく、疫病に苦しむ都の民衆（中世以降の民衆とは異なる）が率先して御霊会を行ったところに、国家も加わって官民一体の御霊会になった。延喜式に規定された公式の疫神祭祀ではない、官民共同の疫神祭祀のような祭礼になったわけである。

都の祇園御霊会と祇園信仰が地方へと伝播・拡大していくためには、地方の民衆が信仰を受容し祭礼を実施できる条件がそろわなければならない。その問題に関して、今堀太逸が諸宗教混交の日本的風土と疫病予防・対策の観点から詳細に再検討しているので、長くなるが結論に相当する部分を引用しておこう。

「五節（五節句）の祭礼の強調は、……疫病の根源を牛頭天王とすることで、最も新しい疫

病対策を説いたものである。村落における疫病の予防のためには、祇園社を勧請することが、なによりのことだとされたのである。陰陽道の祭りや仏教經典読誦に代わる疫病の対策法として牛頭天王信仰が成立したのである。地頭領主制が展開し、莊郷を支配する在地領主が年中行事として実施することの可能な疫病の予防と対策として、祇園牛頭天王信仰が成立したのである。¹⁷⁾

「牛頭天王が各地に鎮守の神として迎えられるためには仏菩薩の垂迹した神であらねばならなかったのだ、唱道活動においてはその本地仏との関係が説かれた。そして、各地の牛頭天王社の祭礼においては、その祭文により、牛頭天王の靈驗とは、本地仏の薬師如来や観音菩薩一仏法の利益にはかならないことが強調され、確認されたのである。したがって、「茅の輪」や「蘇民将来の呪符」が日本各地に民間信仰として定着するために、仏教（仏・法・僧）のはたした役割が必要不可欠なものであったといえよう。」¹⁸⁾

疫病や災厄を除去する効力があれば、どんな神仏でも良いから祈願し、またどんな方法でも良いから試してみようとするのが民衆であり、そのような要求に応えるのが牛頭天王であったり、天神や素戔鳴尊だけでなく薬師如来や観音様であったし、牛頭天王の祭文や茅の輪や蘇民将来のお守りや粽（ちまき）であった。京都の祇園祭では、今でも蘇民将来のお守りと粽（ちまき）が参加者や氏子や観客に頒布され、身につけたり、家の門などに貼られたりしているし、祇園祭の最終日となる7月31日に八坂神社内の疫神社で「茅の輪」の祭りが行われる。参加者は無病息災を願って「茅の輪」をくぐり、材料の藁をいただき、家に持ち帰る。

3. 公衆衛生論とリスク社会論と文化的再生産論による〈祇園祭〉の再考

祇園祭は疫病と災厄の消滅除去を祈願する御霊会として始まり、京都の都市構造の変化とともに華やかな風流と山鉦巡行を付加されながら、日本を代表する祭礼に発展していった。科学と技術の力によって疫病と災厄を消滅除去できる時代になったとき、祇園祭はどうなるのだろうか。固有の役割と使命を終えた儀礼として「消滅する」のだろうか、あるいはもはや宗教的存在意義を喪失した世俗のイベントとして、単なる利潤追求のための集客装置になるのだろうか。筆者はこの三年間、現代の祇園祭の一連の行事に関して観察と調査を続けてみたが、以前にも増して盛大で華やかな祭礼になっているように感じられ、とても「消滅したり」、単なる利潤追求のための「世俗的集客イベント」になるとは考えられない。それは、なぜなのか。ここでは、公衆衛生論、リスク社会論、文化的再生産論という三つの観点から祇園祭について再検討してみたい。

（1）近代の公衆衛生と〈祇園祭〉

公衆衛生と祇園祭とはどこで、どのように関連するのだろうか。一見するとあまり関係がないように思われるが、意外なことに小野芳朗『〈清潔〉の近代』と『水の環境史』、ならびに小林文広『近代日本と公衆衛生』等において祇園祭は公衆衛生の歴史のなかで取り上げられてい

る。前の2章の3節で引用した今堀太逸の研究も、「古代中世の疫病の予防と対策」という観点から牛頭天王信仰と祇園御霊会の問題を再検討しているから、祇園祭が公衆衛生という観点から取り上げられたとしても不思議ではない。もちろん、今堀は宗教史的立場から祇園御霊会の基本的特質を正面から議論しているのにたいし、小野と小林は近代の公衆衛生史のなかで祇園祭を「側面から」取り上げている。

それはさておき、明治28（1895）年にコレラが大流行したとき、「衛生上伝染病が広がる恐れがあるから、私祭である祇園祭は中止せよ」という京都府の行政命令が出され、八坂神社と山鉾町はやむなく慣例の宵山、山鉾巡行、神輿渡御などの群衆が集まる行事を中止した。確かに出店や露天商がたくさん出て、一般市民もたくさん来て、飲食物を売買し飲み食いすれば、コレラのような伝染病は京都市全体に広がる危険性はあるだろう。疫病（インフルエンザや天然痘などの伝染病）の消滅除去を祈願するための祇園祭が、伝染病を拡大させる恐れがあるから中止になるという話は「論理矛盾」ではないのか。近代の公衆衛生論の立場では、「論理矛盾」ではなく、「科学技術的な正当性」を持っていると考えられるかもしれない。古代中世の疫神論と御霊信仰論では、〈祇園御霊会〉は疫病退散の予防と対策であったとしても、近代の公衆衛生論では、〈祇園祭〉は疫病＝伝染病を拡大させる危険な祭礼であることになるだろう。もちろん、明治28年の京都のコレラ騒動によって慣例の祇園祭が中止になった理由については、誤解されないためにも、もっと詳しい説明が必要である。

明治維新によって首都は東京に遷り、近代日本の国家建設は東京を中心として進められ、千百年近く都であった京都は政治的にも経済的にも地盤沈下しつつあった。そのような状況のなかで京都の官民が一体となって京都の近代化を推し進め、経済的および社会的に活性化させるための事業が企画され実行されていった。明治28年には、近代国家建設のための大イベントの一つであった第四回内国勸業博覧会が京都市で開催されることになり、それに合わせて遷都千百年祈年祭を実施することが決まった。ところが、その年、運悪くコレラが流行し始め、放置して拡大すると内国勸業博覧会と祈年祭という、またとない活性化のチャンスを失う恐れがあったため、当時の公衆衛生の知識と技術を動員して予防と対策の政策を実行しなければならなくなった。本稿では正面から公衆衛生の問題を議論するつもりはないから、祇園祭に関連する部分だけをピックアップしていく。コレラという伝染病は記録上では江戸時代末の文政5（1822）年に初めて日本に上陸したとみなされ、その後は数年おきに流行をくり返していたが、19世紀終わりから20世紀始めにかけて近代の細菌学と伝染病の医療技術が確立されるまでは、コレラを消滅除去させる有効な手だてはなかった。細菌の発生・伝播しやすい場所の消毒、患者の隔離、患者が発生した地域の監視、感染を拡大させる恐れのある集客イベントの抑制ないし禁止、市民の養生などが明治時代中頃までのコレラ対策であった。予防接種や伝染病の治療に使われる抗生物質などは、ようやく20世紀になってから公衆衛生と医療体制の重要な手段となる。近代医学の伝染病治療技術が登場する直前の明治28年であり、京都の行政担当者は、満を持して内国勸業博覧会と祈年祭を成功させるために、通常のやり方での祇園祭の中止を勧告したのである。その結末をまとめると、コレラ対策の努力が実り、何とか博覧会と祈年祭を実

行できたし、それらの政治経済的大イベントに彩りを添えるフィナーレとして秋になって祇園祭の山鉾巡行などが実施された。遷都千百年祈年祭は後に〈時代祭〉として京都の三大祭りの一つになり、また、細菌学と医療技術に基づく近代的公衆衛生体制が確立された明治以降、祇園祭は衰退するどころか、資本主義社会の高度化とともに盛大な祭礼へと発展していく。

近代的公衆衛生制度によってコレラ、天然痘、腸チフス、ペスト、赤痢などの伝染病は欧米や日本などの先進国では、昔のように流行することはなくなった。防災体制も飛躍的に整備され、都市と国を滅ぼすような大災害は稀になったし、仮に災害に見舞われても復興するための技術は格段に向上した。しかしながら、疫病と災厄の消滅退散を祈願する祇園祭のような祭りは衰退する気配は見られない。江戸時代から明治時代にかけてコレラのような悪疫が流行したとき、祇園社や牛頭天王や八坂神社を勧請して退散を祈願するために祇園御霊会を行ったところが、例えば広島県広瀬町の富田八幡宮に祀られている「広瀬の祇園さん」、佐賀県呼子町の八坂神社と祇園祭、高知市五台山の八坂神社と祇園祭という形で残っている。現代でも地域の有名な神社と行事として続いているという。公衆衛生と防災の体制は進歩しても疫病と災厄の退散・除去の伝統的祭礼は衰退せず、むしろ盛んになるようにみえる。その点に関して、小野芳朗は興味深いことを述べているので、長くなるが引用しておく。

「養生書の時代は、個人がみずからの健康を守る時代であった。医者にかかれる人は少ない。そこで予防書である養生書が流布された。また薬も常在薬としての薬屋のシステムが存在した。さらにそれでも補完できない場合には、神仏が「おわしまし」た。この養生のシステムは、やがてやってくるコレラなどの伝染病に押しながされ、分析的な西洋医学や衛生学にとってかわられる。養生や漢方が人の健康に無益だったからという理由ではない。……それらは現代にも通じる予防医学であり、また環境との調和、つまり生き方、暮らし方を説いたものであった。しかし、コレラを契機とする伝染病対策は、明治国家の目的である、西洋列強と比肩できる文明国家の建設という国家事業としておこなわれた。この時代の中で、養生の世界は役割をになえなかったとみる方がよいであろう。しかしながら、国家衛生というメインシステムが稼働をはじめていく中で、この養生の世界はそれを補完するサブシステムとして生き残り、現代までついてくるのである。」¹⁹⁾

この引用文だけでは小野が言わんとしていることはわかりにくいかもしれないが、次の2節で取り上げるリスク社会の問題と関連している。近代的国家公衆衛生というメインシステムが確立されても、それだけでは個人と社会全体の健康水準は維持・向上するわけではない。かえって不老長生と健康への人間の欲望は刺激され、またガンなどの不治の病にたいする不安も増幅し、養生書や健康食品産業等のいろいろなサブシステムが発展していくことになりやすい。神仏への祈願も現代の重要なサブシステムの一つである。

(2) リスク社会における〈祇園祭〉

小野と小林等の「近代日本の公衆衛生史におけるコレラ騒動と祇園祭」の論述は、大変に興味深いものであり、祇園祭の研究にとっても貴重な知見となるだろう。ただ、取り扱われている時代が主に明治期であるから、社会学のリスク社会論の枠組みに組み込んだ上で、現代における祇園祭を再検討する手がかりとして活用してみたい。小野は『〈清潔〉の近代』の最後の章で、近代的国家衛生システムが整備された現代社会における〈清潔空間〉の問題点（いわばパラドクス）を次のように指摘している。

「社会衛生システムという、ほぼ完成された近代医学の勝利によってまもられた健康国家。さりながら住民にねざしているのは不安定な健康観と、さきみだれるネオ養生のサブシステムたちである。それらをあざわらうかのように、私たちのまわりには、健康を不安にさせる種が多いのである。」²⁰⁾

「サブシステムが肥大化し、清潔で健康であることが目的化していくと、人間は人間のみの「清潔」と「健康」を考えればよい、もっといえば、自分だけの世界で閉じようとし、汚い物は排除し、遠くへ押しやろうとする。そのことが今日のゴミ問題をふくむ環境問題の原因の要素になりえたとし、またその中で、生物の環境はしだいにやせていっているというのが実感である。」²¹⁾

この引用文と小野の著作全体を読んでいくと、現代の清潔空間が抱えている「固有の幻想と矛盾」が見えてくる。それらを現代社会学のリスク社会論の観点から把握し直していこう。まず最初に、リスク (risk) という言葉をごく簡単に次のように定義しておく。「リスクとは、生命の安全や健康、資産や環境に、危険や障害など望ましくない事象を発生させる確率、ないしは期待損失のことである。すなわち、ある行為や出来事によってもたらされる損失の可能性であり、損失の可能性は不確実性として確率論的に測定できる。」²²⁾ この定義に関しては、厳密にはいくつかの注釈が必要であるが、本稿はリスク社会論の議論をテーマとする論文ではないから省略する。さしあたり、リスクとは、「生命や環境に関する損失の可能性」とし、危険 (danger) もリスクとはほぼ類似した意味の言葉とみなしておこう。リスク社会論の代表的言説ともいべきドイツのウルリヒ・ベックの再帰的近代化論によれば、この二百年間の先進国を中心とする近代化による自己破壊作用の顕在化と拡大は、国民全体を巻き込んだ戦争と凄惨な結果、資本主義経済における恐慌と生活破壊、地球環境の汚染と人類の危機、人類全体の健康への悪影響などをもたらしている²³⁾。地球上のすべての人間が「生命や環境に関する損失の可能性」を自覚し、適切な対策を検討しなければならない、「多様で重大な危険事象を生み出すリスク社会」の時代になってきたというわけである。

もちろん、古今東西、いつの時代、どの社会においても多種多様な危険な事象は存在していたし、それぞれの社会と個人はそれらの危険性にたいして相応の予防と対策を実行してきた。これまでの章でもくり返し述べたように、御霊信仰や祇園御霊会や祇園信仰も、古代から中世

にかけて広まった日本独自の危険認識と危険対処の方法であったといえよう。他に有効な認識方法と対処法がない場合には、神仏を通して認識し、神仏に祈願するしかないかもしれない。現代のリスク事象と昔の危険事象との大きな違いは、損失を発生させる根源を、人間と社会自身に求めるのか、それとも、異界の神仏に求めるのかの違いになるだろう。異界の神仏が疫病と災厄の根源であると同時に、消滅除去の力の根源にもなるものと認識され、御霊会という年中行事を行ったり、茅の輪や蘇民将来のお守りや粽や牛頭天王の祭文などの呪符を効果的に使用したりしながら、いわゆる疫神に疫病と災厄の消滅除去を祈願した。それらが、危険認識と危険対処の古代中世的メインシステムであったわけである。それにたいし、現代のリスクは、人間が生活の改善と向上を目的に努力して築きあげた大量生産＝大量消費の資本主義社会から生み出されるものであり、人間と社会による自己破壊作用として認識されるようになる。自分自身で作り出して利用してきた制度や物などが、自分の生命や健康や生活環境を脅かすようになってきた。そのように把握することによって、リスクを減らす対策も考えられるようになる反面では、リスクにたいする不安が増幅される恐れも出てくるだろう。目に見えないことを何も知らずにやり過ごせば心配することもなかったのに、高度な近代技術を使って科学的にリスク源を認知すると、かえって「自分の生命や環境にたいする損失の可能性」を心配するようになってしまう。近代以前では、不治の病とされた伝染病も近代医学の抗生物質等の発明によって予防と治療が可能になり、疫病は消滅しつつあるかに思われたが、新しい悪疫や不治の病が高度な科学技術を通して「発見される」ようになっており、健康にたいするリスクは減少せずに増加しているようにもみえる。高速鉄道や高層ビルなどの現代都市の装置も便利で豊かな生活を保障しているかに思われるけれども、地震などの災害のときには被害を増大させる「恐ろしい凶器」にもなりかねない。人間にとって便利で快適な生活を保障できる科学技術が、ときには人間自身を破壊する「凶器」へと転化することもありうる、あるいはまた、リスクの予防と対策の基本的な技術が、リスクを生み出す原因にもなるというわけである。このように考えると、危険やリスクの概念は社会文化的構成体であり、とりわけリスク概念は近代・現代社会の文化的産物であり、リスク社会論の言説のパラドクスの効果と科学技術の両義性とは不可分の関係にありそうである。ニクラス・ルーマン等のシステム論的リスク社会論が取り扱っているような、リスク認知の多元性と「加害者―被害者関係」の不確定性の問題に関しても議論すべきであるが、紙幅の都合上、ここでは割愛する²⁴⁾。

近代の合理的思考様式と生活様式から再帰的にリスクが再生産されるとみなすと、リスク対策も、悪しき様式を改める合理的な方向で考案されるかもしれないが、便利な生活に慣れた現代人にはたやすくは実践できない。そのような状況のなかで不安だけはふくれ上がっていく。加えて、近代の国家衛生システムは、近代相応の美と健康と清潔への志向を一般市民に植えつけ、しかも絶えず刺激しているため、リスク感覚はいっそう過敏になっていく。その結果、漠然とした不安や不確実性感覚は強められているように感じられる。一方では、養生書と健康食品のブームが起こり、他方では、神仏への祈願も衰退するどころか、いろいろな形で広がりつつある。現代の祇園祭が盛大になっている背景には、大量生産＝大量消費時代における祭礼の

イベント化と利潤志向の増大もあるが、リスク社会における独特の不安や不確実性感覚の広がりもあるのではなかろうか。古代中世の人々とは異なる認識と感覚ではあるが、現代人も祇園の神々にたいして半ば無意識的に祈願しようとしている。茅の輪や蘇民将来のお守りや粽や牛頭天王の祭文などの呪符が「額面通りの現実的効力」を発揮するとは必ずしも考えていないにせよ、遊び心とゲーム感覚で身につけたり飾ったりしている。神輿渡御と山鉦巡行の行事に、担い手として、あるいは観客として関わる人々にも同様の心と感覚があるように思われる。

古代国家においては、疫病を中心とする危険な事象にたいして社会防衛のために、国家が関与して『延喜式』の疫神祭祀体系と御霊会を実施したけれども、現代では政教分離の憲法的原理があるから、また国家は科学技術に依拠してリスク対策を考案し実施しようとするから、リスクに対処するために神仏に祈願することは地域や個人の自由意志に任される。祇園祭も、御霊会の時代のように朝廷や幕府が関わる官祭ではないから、八坂神社と氏子地域と山鉦町の〈自由意志〉によって行方が左右されるだろう。ただ、「(八坂神社はともかく) 祇園祭は住民にとって迷惑で苦勞の多い祭りだから町の住民が止めたい気持ちになる」としても、リスク社会という時代背景を考えると、「現代的なスタイルで祇園祭に祈願したり救いを求めたりする多くの人々の共同幻想と集合力」に後押しされて祭りを続けることになるだろう。多様な要素(信仰・審美・経済・政治的要素)によって構成される義務感と自由意志に基づき祭礼を実施する態度こそが、「町衆の心意気」(後述のハビトゥスやエートス)といえるかもしれない。

(3) 現代における〈祇園祭〉の文化的再生産

ところで、前の1章で山鉦連合会を支える心意気(ハビトゥスやエートス)という問題を取り上げてみたが、文化的再生産論の観点から再考してみよう。前節のリスク社会論だけでなく文化的再生産論に関しても、学説と理論を議論することをテーマとしているわけではないので、必要な範囲でごく簡単に言及するにとどめたい²⁵⁾。

現代社会学を主導してきたフランスのピエール・ブルデューの言説では、親から子どもへ、あるいは前の世代から後の世代へ、どれだけの資本(元手)を伝えてやることができるかによって社会と文化の継承や持続は左右されるとみなされる。その場合の資本は経済学的資本概念を社会学的に応用・拡大した概念であり、経済資本、文化資本、社会関係資本という三つの形態に区別される。平たく言えば、何らかの活動や事業をする場合にはお金・物、知識・技能・意欲、人的ネットワーク・人とのつながり・人間集団が、ある程度そろわないと成功しないし、持続・発展しない。「文化的」と「再生産」という観点に注目すれば、社会制度と社会組織に限らず伝統芸能と祭礼などの有形・無形の文化財は、担い手となる人材を質量ともに十分な水準で持続的に育成できれば、一回だけで終わらずに、くり返し生産(実施)できるようになる。民俗学固有の着眼点である民間伝承の問題は、文化的再生産の問題でもあり、社会学の文化的再生産論は民俗学とは異なる概念を用いてアプローチしようとしている。祇園祭の場合にも、古代の祇園御霊会に始まり、中世から近世の祇園会を経て、近代から現代の祇園祭へと千百年以上続いているから、民間伝承と文化的再生産の代表的な事例になるといえよう。もっとも、

京都の祇園祭は都の大規模な祭礼であり、しかも各時代の国家と支配者層も関わっていたので、地方の忘れられがちな素朴な民間伝承とは異質な面も少なくない。

千年以上の長期間に及ぶ祇園祭の文化的再生産、それも同規模の再生産というよりも拡大再生産が可能であったのはなぜなのか、どのような要因や条件や背景が考えられるのか。瀬田勝哉『洛中洛外の群像』と脇田晴子『中世京都と祇園祭』では中世の祇園御霊会を支えた人的資本の制度が明らかにされ、また祇園祭山鉾連合会編『改訂近世祇園祭山鉾巡行史』、祇園祭編集委員会・山鉾連合会編『祇園祭』、松田元『祇園祭細見（山鉾篇）』では近世の山鉾寄町と神輿轅町と雑色管掌の諸制度、および近代以降の清々講社と山鉾連合会の仕組みが解説されている²⁶⁾。ここでは、近代以前の祇園御霊会と祇園会の文化的再生産の問題ではなく、現代の祇園祭の文化的再生産の要因を再検討してみる。

すでに、これまでの章と節でも山鉾連合会を支える心意気や信仰面の問題については言及した。ブルデュー社会学の言葉を使えば、それは日常生活と祭礼の絶えざる実践を通じて体得されていくハビトゥス (habitus) でありエートス (ethos) である。そのような、山鉾町の日常生活と祭礼の実践のなかで培われる住民たち（町衆）のハビトゥスやエートスといった心意気とは別に、現代のリスク社会においては固有の不安や不確実性感覚が広がっており、既述のように古代中世の祈願とは心意は異なるが、災厄消滅への祈願は弱まるどころか、強まる気配さえみえるから、祇園祭の文化的再生産を促すような、社会心理面、あるいは信仰面での要因は定着していると考えることができる。文化的再生産に必要な経済資本と文化資本と社会関係資本についてはどうなのか。いずれの資本も相互に関連し合っているが、清々講社、三つの神輿会、山鉾連合会、各山鉾町の山鉾保存会と自治会、祇園祭協賛会、そして官公庁の補助金制度などが各種の資本の基盤であり、再生産の軸となっている。米山俊直の研究グループがまとめた『祇園祭—都市人類学ことはじめ—』と『ドキュメント祇園祭—都市と祭と民衆と』には、山鉾町と補助金制度を除く諸組織に関するわかりやすく、面白い説明が掲載されている²⁷⁾。米山グループが調査研究した時期は1970年代前半から80年代中頃までであるが、筆者が調査した2001年から2003年の諸組織の実態もほぼ同様のものであった。ただ、1980年代後半以降、情報技術と情報ネットワークが飛躍的に発達したため、祇園祭に関する多種多様な情報が急増している。八坂神社、山鉾町、神輿会は独自のホームページを作り、インターネット上で情報を発信し、またいろいろな形態の出版物を刊行している。財団法人形式の山鉾保存会は昭和40年頃から設立されるようになったが、情報技術と情報ネットワークの発達を背景に活発に情報発信しており、山鉾保存面での官公庁や民間企業とのつながりも密になってきている。ただ、1990年代初期のバブル崩壊後の景気低迷のなかで「京都市都心部の田の字型」に位置する山鉾町では地域構造の変動が進み、マンション建設による新住民の急増と旧住民の高齢化に直面しつつあり、祭りを支える人的資本（心意気、ハビトゥス、エートス）の育成が問われている。

谷直樹・増井正哉編『まち祇園祭すまい 都市祭礼の現代』は、1990年から1993年までの四年間の調査研究の成果であり、米山グループの祇園祭研究を「山鉾町のすまいと町の空間」という観点から受け継ぐ形で発展させている²⁸⁾。同書の「まち祭すまい—都市祭礼の社会的基盤

・空間的基盤」において祭礼運営の後継者の問題を取り上げている。山鉾町を、「(A)戦後の早い段階ですでに居住者が少なくなっていた町」、「(B)人口が徐々に減少を続けている町」、「(C)人口が減少を続けているもののマンションなしで今なお100人以上の人口を保っている町」、「(D)近年マンション建設により人口が増加しているか、あるいは減少に歯止めがかかっている町」の四つのタイプに分けて考察している。文化的再生産論の枠組みを意識的に使用しているわけではないけれども、大変に興味深い知見であり、筆者が調査した結果と類似した内容になっている。AとBのタイプは、今なお町に会社や事業所が残っている昔の住民と縁者がネットワークを作り祇園祭を支えているために、意外に文化的再生産の活力は衰えていない。問題は、Dタイプの町であり、マンション住民（いわゆる新住民）が住民全体の過半数を超えたとき、旧住民と新住民はどのような形で祇園祭を運営するのが問われる。谷・増井グループの調査研究から十年ほど経過し、その間の景気低迷による地域構造変動のためバブル期以上のスピードでマンション建設が続いており、Dタイプの町が増えて祭礼運営と担い手（心意気、ハビトゥス、エートス）の育成の問題がいつそう重大な懸案になりつつある。

祇園祭の文化的再生産にとって経済資本の調達に関しては、日本を代表する祭礼だけに現在では八坂神社・清々講社・協賛会・山鉾保存会・文化庁・京都市などが官民一体となって支えており、そう大きな困難に遭遇することはない。お金は何とかなるが、やはり担い手の問題はそう簡単に解決できるものではない。祇園祭には、山鉾の曳き手、笛や太鼓の奏者、神輿の担ぎ手、舞や踊りの演技者、山鉾の部品の技能者、管理運営の役員等々、いろいろな人材が必要であり、相応の技能と意欲を持つ者でなければならない。しかも、半端な数ではない。そのような人材の確保の問題を考えると、「京都・祇園祭ボランティア21」という現代的ネットワーク型組織が果たす役割も大きい。平成15年6月29日、八坂神社において「20周年公開シンポジウム〈テーマ〉祇園祭にみる守・破・離～山鉾巡行を守り伝えたもの」が開催された。吉田孝次郎（祇園祭山鉾連合会副理事長）、松村篤之介（浄妙山保存会理事長）、杉本節子（財団法人奈良屋記念杉本家保存会事務局長、伯牙山）、村山忠彦（京都・祇園祭ボランティア21会長）等がパネリストになり、次ぎようなネットワーク型組織の初心に戻り、将来に向かっての決意を新たにした。

「〈シンポジウムの趣旨〉 昭和59年…京都が世界に誇る祇園祭・山鉾巡行を京都の若者のボランティア活動により支え、併せて京都町衆（町中）の伝統と創生にかける心意気を学び伝える…その夢と志をもって産声を上げて以来20年目の夏を迎え、山鉾32基中20基を任せ、500名のボランティアが参画する今…改めて町衆の方々への祇園祭山鉾巡行にかける想いを学び、本活動の今昔を検証するとともに、古学新賞“初心”に回帰する機会としたい。」²⁹⁾

イベントではなく、神事を核とする祭礼は地域住民と神社が担い手となるのが原則である。そのような原則を守り、それに基づき外部のボランティアと地域の住民と神社が協力してこそ、祇園祭は威厳と格調の高い求心力を保持しつつ文化的に再生産されるだろう。

結びに変えて

平成13（2001）年度から科研費補助金による祇園祭の現地調査と文献研究を続けてきたが、関連する文献資料が多く、また年齢と性別を問わず様々な人々がそれぞれの立場と想いで「現地調査」し、いろいろな形で情報を発信している祭りは他にはないのではなかろうか。山鉾巡行はもちろんのこと、神輿渡御にも「いわゆる追っかけファン」（筆者もその一人かもしれない）がたくさんいるようであり、祭りを学術的に調査研究することの難しさと気恥ずかしさを絶えず痛感していた。筆者の調査研究の独自性はどこにあるのだろうか、「追っかけ」や「野次馬」のまなざしや認識とどこが違うのだろうか、山鉾町の役員のく苦勞多き心意気（ハビトゥスやエートス）や八坂神社の神職のく喧噪における静寂な態度（ハビトゥスやエートス）にどう向き合えばよいのか。そういう複雑な疑問と想いを抱きながら、もうしばらく祇園祭の現地調査と文献研究を続けていきたい。

なお、本稿は、平成13年度の専攻ゼミ（Ⅰ）（小松ゼミ）15名の学生による現地調査と資料整理に負うところが多い。ゼミの学生の多大な協力に支えられ、その後の調査研究を継続できたことを記し、改めて当時のゼミ生に感謝したい。本稿では取り上げられなかった彼女たちの現地調査の成果は別途、報告書の形にまとめる予定である。最後に、調査に協力していただいた山鉾町の役員と八坂神社の神職の皆様にお礼を述べたい。

注

- 1) 八坂神社のカラー刷りのパンフレット（A4版）。
- 2) 『祇園祭』（八坂神社、平成13年度～15年度）2頁。宮司（平成14年度までは真弓常忠氏、15年度は森壽雄氏）の巻頭言「八坂神社と祇園祭」から引用した文章である。
- 3) 祇園御霊会だけでなく、今宮、花園、紫野の御霊会に関しては、柴田実編『御霊信仰民衆宗教史叢書第五巻』（雄山閣出版、昭和59年）、『国文学解釈と鑑賞 特集＝古代に見る御霊と神仏習合』（第63巻3号）（至文堂、1998年）などを参照のこと。
- 4) A4版のチラシ「祇園祭山鉾参観案内書」（山鉾連合会、1999～2002年）の「祇園祭歴史のあらまし 山鉾連合会理事長 深見茂」。
- 5) 京都市文化観光資源保護財団『会報』（83号、2002年7月）の「祇園祭山鉾連合会を支える心意気」。最初に『会報』の深見茂理事長の文章を知ったのは、その財団のホームページを通じてであり、改めて京都会館内の財団で『会報』を確認してみたが、今回はホームページ上に掲載された『会報』の該当の文章（1～2頁）を引用した。
- 6) 真弓常忠「祇園祭礼図絵巻」（真弓常忠編『祇園信仰事典』戎光洋出版、平成14年、154～161頁）を参照のこと。
- 7) 『祇園会細記』（宝暦7（1757）年）、藤田貞栄『増補祇園会細記』（文化11（1814）年）を参照のこと。なお、『祇園会細記』は山鉾巡行、神輿渡御、祇園社の絵図であるが、絵図には崩し字の解説文が付いている。『祇園信仰事典』（162～189頁）に、八坂神社文教課が解説した活字体を添付した形で掲載されている。
- 8) 松田元『祇園祭細見（山鉾篇）』（京を語る会、昭和52年）の特に「山鉾の変遷」、ならびに富井康夫「近世京都の支配と神事—『京都町触集成』にみる祇園会—」（京都町触研究会編『京都町触の研究』岩波書店、1996年、57～93頁）を参照のこと。前者は『祇園会細記』の現代版であり、しかも山鉾町すべての聞き取り調査と文献研究に基づき執筆された本である。すべての山鉾の詳細な解説が中心と

なっており、山鉾を知るためのすぐれた専門的事典といってもよい。後の注9と26も参照のこと。

- 9) 『明倫誌（創立満七十周年記念）』（京都市明倫尋常小学校、昭和十四年）。非売品であり、「第一部 歴史篇」「第二部 町誌篇」「第三部 教育篇」「第四部 現勢篇」、以上全580頁の大部の本である。町の成り立ちと構成、地域組織、祭礼など多岐にわたるが、特に興味深いのは、「第九章 本学区を中心とした祇園御霊会の研究」（136～181頁）である。この第九章では、近世の寄町制度（150～168頁）と雑色の管掌制度（168～177頁）が詳細に論述されている。また、昭和45年に続編として『明倫誌第二編』（京都市立明倫小学校）が明倫校創立百周年を記念して刊行されたが、昭和14年の『明倫誌』以後の約三十年間の歩みについてまとめたものであり、前回の明倫誌に比べると全体で約250頁ほどの簡略な内容になっている。注8と26も参照のこと。
- 10) 『月刊京都〈特集〉祇園祭を細見する』（No.624）（白川書院、2003年7月、29頁）を参照のこと。
- 11) ミシェル・フーコーの知の考古学と系譜学に関しては、優れた概説書や研究書も増えてきたが、フーコー自身が書いた『狂気の歴史』、『臨床医学の誕生』、『言葉と物』、『知の考古学』、『ディスクール』の秩序』、『性の歴史Ⅰ・Ⅱ・Ⅲ』、『ミシェル・フーコー思考集成』などがやはり良き手本となる。
- 12) 藤沢隆子「牛頭天王像の成立と展開」（真弓常忠編『祇園信仰事典』190～213頁）を参照のこと。写真と図を使って天神像、武将神像、密教像という牛頭天王像の成立と展開を詳述している。それによると、今日考えられているような祇園社の牛頭天王像は、およそ10世紀末から11世紀にかけて成立したのではないかと推定されている。
- 13) 『暦神祇園暦』（八坂神社、平成15年度版）の冒頭の1頁。
- 14) 中村英重『古代祭祀論』（吉川弘文館、平成11年）、岡田莊司『平安時代の国家と祭祀』（続群書類従完成会、平成6年）を参照のこと。
- 15) 今堀太逸『本地垂迹信仰と念仏一日本庶民仏教史の研究一』（法蔵館、1999年）。同書の「第Ⅱ部 疫病と本地垂迹信仰の展開」において奈良時代から鎌倉時代までの朝廷と幕府の疫病の予防と対策が論述されている。また、山田雄司「御霊会成立の前提条件」（大山喬平編『日本社会の史的構造 古代・中世』思文閣出版、1997年、103～124頁）、同『崇徳院怨霊の研究』（思文閣出版、2001年）の「序章 怨霊研究序説」が古代の疫病対策としての祭祀体系を再検討している。とりわけ「御霊会成立の前提条件」の「表1天平七～九年の疫病の流行と国家の対応」と「表2『延喜式』に載せる境界祭祀の供献物」が非常に便利な表である。
- 16) 山田雄司「御霊会成立の前提条件」（大山喬平編『日本社会の史的構造 古代・中世』）を参照のこと。
- 17) 今堀太逸『本地垂迹信仰と念仏一日本庶民仏教史の研究一』149頁。
- 18) 同 158頁。
- 19) 小野芳朗『〈清潔〉の近代「衛生唱歌」から「抗菌グッズ」へ』（講談社、1997年）36頁。
- 20) 同 251頁。
- 21) 同 259～260頁。
- 22) 拙稿「リスク社会と彦根市の都市計画」（『神戸女学院大学論集』第50巻第1号、2003年）144頁。現代のリスク社会論の潮流としては、ウルリヒ・ベックとギデンズの再帰的近代化論的立場、フランスのミシェル・フーコーとフランソワ・エヴァルド等の統治性論的立場、ニクラス・ルーマン等のシステム論的立場などがある。
- 23) 同 147頁。また、ベック、ギデンズ、ラッシュ（松尾精文他訳）『再帰的近代化』（而立書房、1997年）と拙稿「リスク社会と彦根市の都市計画」を参照のこと。
- 24) システム論的リスク社会論に関しては、拙稿「リスク社会と彦根市の都市計画」、小松丈晃『リスク社会論のルーマン』（勁草書房、2003年）などを参照のこと。祇園祭に関するリスク社会論的研究にとっては、社会文化構成論的観点が重要なポイントとなるが、文化人類学者メアリー・ダグラスの『清浄と危険（Purity and Danger）』（1966年、塚本利明訳『汚穢と禁忌』思潮社、1995年）、『危険と文化（Risk and Culture）』（1983年）が社会文化構成主義の代表的文献である。
- 25) 文化的再生産論に関しては、拙稿「横浜お三の宮大祭の文化的再生産」（『神戸女学院大学論集』第44巻第1号、1997年、59～83頁）、「ブルデューの認識論と実践理論の再考—技能・実践共同体・組織をキーワードにして」（『神戸女学院大学論集』第46巻第2号、1999年、39～65頁）などを参照のこと。

- 26) 瀬田勝哉『洛中洛外の群像』(235～288頁)、脇田晴子『中世京都と祇園祭』(113～160頁)、『改訂近世祇園祭山鉾巡行史』所収の福井秀一の論文(9～34頁)、『祇園祭』所収の秋山国三・富井康夫の論文(50～79頁)、および注8と9を参照のこと。
- 27) 米山俊直編『ドキュメント祇園祭—都市と祭と民衆と』(日本放送出版協会、昭和61年)、米山俊直『祇園祭—都市人類学ことはじめ—』(中公新書、昭和49年)。
- 28) 谷直樹・増井正哉編『まち祇園祭すまい都市祭礼の現代』(思文閣出版、平成6年)の「第七章 まち祭すまい—都市祭礼の社会的基盤・空間的基盤—」(169～187頁)を参照のこと。
- 29) 「京都・祇園祭ボランティア21」のホームページを参照のこと。

[本稿は、2001～2002年度科学研究費補助金基盤研究(A)(1)による研究成果である]

(原稿受理 2003年9月18日)